

# **Relendo Freyre contra Freyre: apropriações contra-hegemônicas do hibridismo no Atlântico Sul**

## **Rereading Freyre against Freyre: Counter- hegemonic appropriation of hybridity in the South Atlantic**

ALFREDO CÉSAR MELO\*

RESUMO: A ATUAÇÃO DE GILBERTO FREYRE COMO COLOBOADOR DO ESTADO NOVO PORTUGUÊS É BASTANTE DOCUMENTADA E ESTUDADA. FREYRE MOBILIZA A RETÓRICA DO HIBRIDISMO PARA LEGITIMAR A EMPREITADA COLONIZADORA LUSITANA. NESTE ARTIGO, INVESTIGO COMO INTELCTUAIS CABO-VERDIANOS SE APROPRIARAM DA OBRA FREYREANA PARA CONTESTAR SEU POSICIONAMENTO LUSOTROPICALISTA E IMAGINAR OUTROS POSSÍVEIS HIBRIDISMOS.

ABSTRACT: GILBERTO FREYRE'S ROLE AS SUPPORTER OF THE PORTUGUESE NEW STATE IS WIDELY DOCUMENTED AND EXAMINED. FREYRE EMPLOYS A RETHORIC OF HIBRIDITY TO LEGITIMIZE THE PORTUGUESE COLONIAL ENTERPRISE. IN THIS ARTICLE, I EXAMINE HOW CAPE VERDIAN INTELLECTUALS INSTRUMENTALIZED FREYRE'S WORK IN ORDER TO BOTH REBUKE HIS LUSOTROPICALIST STANDS AND IMAGINE OTHER POSSIBLE IDEAS OF HYBRIDITY.

PALAVRAS-CHAVE: HIBRIDISMO, LUSOTROPICALISMO, IMAGINAÇÃO PÓS-COLONIAL.

KEYWORDS: HYBRIDITY, LUSOTROPICALISM , POSTCOLONIAL IMAGINATION.

---

\* Professor Doutor do Departamento de Teoria Literária da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). De 2008 a 2013 foi professor doutor [Assistant Professor - Tenure Track] de literatura luso-brasileira no Departamento de Línguas Românicas da Universidade de Chicago (EUA). Doutorado em Literaturas e Línguas Hispânicas, University of California, Berkeley, EUA, 2008.

O lusotropicalismo – discurso forjado por Gilberto Freyre para legitimar a colonização portuguesa na África –, foi bastante contestado desde o seu início, seja pela academia metropolitana, seja por intelectuais e ativistas africanos. Na academia, historiadores britânicos como Perry Anderson, Charles Boxer e Richard Hammond ainda na década de 1960 realizaram estudos sobre o colonialismo lusitano que iam em direção oposta ao tom laudatório da ideologia lusotropical. Charles Boxer irá mostrar em seu estudo que a colonização portuguesa não teve um sentido uniforme ao longo dos anos e nos diferentes territórios que ocupou. Os portugueses devisaram estratégias diferentes de ocupação de terras e convivência com os nativos, sendo muitas vezes violentos e racistas. O estudo refuta completamente a tese de uma predisposição lusitana para colonização, assim como sua unidade de ação no tempo e no espaço (BOXER, 1963). Richard Hammond, por sua parte, mostra a falta de racionalidade econômica do colonialismo lusitano (HAMMOND, 1966). Perry Anderson estuda as consequências da falta de recursos tecnológicos do colonialismo português. O colonialismo empobrecido dos portugueses, segundo Anderson, levava a que a exploração dos nativos fosse ainda mais sistemática e violenta que a dos outros colonialismos europeus (ANDERSON, 1962).

Por parte dos intelectuais e ativistas africanos, houve dois tipos de reação, igualmente críticos ao lusotropicalismo: a de militantes marxistas como Mário Pinto de Andrade e Amílcar Cabral, centrado na construção da nação a partir da identidade marxista tricontinental; e a de intelectuais com enfoque mais culturalista, como os cabo-verdianos Baltasar Lopes e Gabriel Mariano. A diferença entre duas abordagens está no posicionamento de tais intelectuais: enquanto Andrade e Cabral criticam o lusotropicalismo a partir de uma visão tributária do ideal de socialismo, os cabo-verdianos questionavam o ideário lusotropical a partir de uma visão alternativa do hibridismo<sup>1</sup>. Os re-

<sup>1</sup> Não quero dizer com isso que apenas cabo-verdianos tivessem simpatia por Freyre. Como nos mostra Fernando Arenas, em artigo sobre a recepção do lusotropicalismo na África, angolanos como Mario Antonio, Luandino Vieira e o escritor Francisco Tenreiro da Ilha de São Tomé são exemplos de intelectuais africanos que também pensaram a África a partir da ótica freyreana do hibridismo (ARENAS, 2006, pp. 122-145). Deve-se constar que, em decorrência de circunstâncias históricas e sociológicas, Cabo Verde tem profundas similaridades com o Brasil, o que tornava o entusiasmo dos cabo-verdianos mais pujante, e seu caso mais específico. A similaridade entre os dois países pode ser encontrada no fato de que nem a população portuguesa nem a população africana são nativas da

sultados alcançados pelos dois tipos de crítica também é diferente. Autores como Andrade (ANDRADE, 1955, pp. 24-35) e Cabral (CABRAL, 1969, pp. 2-9) denunciam a falsidade do lusotropicalismo e sua tentativa de legitimar a colonização portuguesa.

Baltasar Lopes e Gabriel Mariano seguem outra direção: eles desconstrõem o lusotropicalismo. A desconstrução implicaria uma refutação do lusotropicalismo dentro de suas próprias premissas e utilizando seu vocabulário, que é o do hibridismo. E por desconstrução, refiro-me ao confronto entre (1) as ambiguidades textuais das obras freyreanas, trazidas ao debate pelos cabo-verdianos, e (2) as posições do autor Gilberto Freyre. A desconstrução se dá no momento em que, a partir de uma interpretação possível dos textos freyreanos, os intelectuais cabo-verdianos questionam a autoridade do ideólogo do lusotropicalismo. Tais intelectuais se posicionam diante das fraturas e contradições do texto freyreano, fazendo desse mesmo texto um instrumento de ponderação contra algumas escolhas políticas do intelectual público Gilberto Freyre. Com o perdão da repetição, os letrados cabo-verdianos usam Freyre contra Freyre para superar Freyre. Este artigo tem como propósito principal o exame de tal desconstrução, pois ela é bastante reveladora das ambivalências fundamentais da obra de Gilberto Freyre.

Em outubro de 1951, Gilberto Freyre visita Cabo Verde a convite do Estado Novo. Deixou suas impressões registradas em *Aventura e rotina*, livro de viagem publicado em 1953. Freyre confessa sentir repugnância pelo crioulo – dialecto falado na ilha – e, de uma maneira em geral, parece pouco interessado pela cultura cabo-verdiana. Como resposta a Freyre, Baltasar Lopes se utiliza da rádio de Cabo Verde para contestar uma série de juízos emitidos por Freyre sobre o país. Tais intervenções seriam posteriormente publicadas em livro, em 1956, com o título *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*. Referindo-se à visita de Freyre e suas repercussões na ilha, Lopes é sintético: “O Messias desludiu-nos” “assim mesmo? Ou ‘desiludiu-nos?’”(LOPES, 1956, p.11). A frase resume bem não apenas a decepção diante daquilo que foi escrito em *Aventura e rotina* após visita do seu autor, como mostra a importância dada por

---

ilha (descoberta pelos portugueses desabitada). Os africanos que vieram, devido à escravidão, não mantiveram identidades nativas – que são fortes em países como Angola e Moçambique – e, por isso, foram obrigados a negociar uma língua em comum para se comunicarem, o crioulo.

Baltasar Lopes à figura de Freyre, considerado como “Messias”. É importante, portanto, saber por que Freyre era o Messias e por que o autor de *Casa-grande & senzala* desiludiu profundamente a intelectualidade cabo-verdiana.

Baltasar Lopes foi um dos fundadores do movimento Claridade, formado por um grupo de letrados interessados na investigação da identidade cultural cabo-verdiana<sup>2</sup>. Desde seu início, o grupo se inspirou principalmente no modernismo nordestino do Brasil. Lopes confessa ter lido avidamente os romances de Jorge Amado, José Lins do Rêgo, Armando Fontes e Marques Rebelo, e as poesias de Jorge de Lima e Manuel Bandeira. Seu romance *Chiquinho*, publicado em 1947, tem uma forte afinidade com os romances sociais do Nordeste brasileiro, guardando alguma coisa do memorialismo de José Lins do Rêgo e da crítica social de Jorge Amado. Para Lopes “[e]sta ficção e esta poesia revelava[m]-nos um ambiente, tipos, estilos, formas de comportamento, defeitos e virtudes, atitudes perante a vida que se assemelhavam aos destas ilhas” (LOPES, 1956, p.6). O impacto que a cultura brasileira teve sobre o fundador do Grupo Claridade pode ser percebido na descrição pormenorizada que o próprio Lopes faz de sua leitura de “Evocação do Recife”, poema de Manuel Bandeira. Lopes lia o poema visualizando Cabo Verde. Vila da Ribeira Brava, sua cidade natal, seria o Recife da poesia; um velho conhecido seu, Nhô Pedro António, faria as vezes de Totônio Rodrigues com o *pince-nez*, e a moça tomando banho nua, observada com alumbramento por Bandeira na Caxangá, era imaginada nos tanques da Ribeira do João. Tal como Tomás Antonio Gonzaga, poeta arcádico estudado por Antonio Candido em *Formação da literatura brasileira*, que colocava uma ninfa neoclássica nos ribeirões de Minas Gerais, Lopes vislumbrava os personagens e situações narrados pela literatura brasileira dentro de cenário cabo-verdiano. Numa das passagens de *Aventura e rotina*, Freyre reconhece os fortes vínculos culturais que uniam Cabo Verde ao Brasil: “Mais de um cabo-verdiano foi o que me disse com a maior clareza: que se sentia mais brasileiro do que português da Europa. Que Cabo Verde deveria ser província do Brasil” (FREYRE, 1953, p.246)<sup>3</sup>.

Pode-se dizer que *Casa-grande & senzala* desempenhou um papel impor-

<sup>2</sup> Para a história do grupo, conferir o estudo de Ellen Sapega (SAPEGA, 2003, p.159-177)

<sup>3</sup> Gabriel Fernandes, em seu livro *Em busca da nação*, lembra que houve um movimento em Cabo Verde, no ano de 1822, para que o país fosse anexado ao Brasil. Em 1825, Portugal reconhece a independência do Brasil, e numa das cláusulas do Tratado no qual o reconhecimento é referendado, há uma que proíbe

tante na promoção cultural do Brasil em Cabo Verde. E talvez tal atuação explique até o exagero de Freyre ter sido tratado por Baltasar Lopes como o Messias. O Messias é aquele que redime. Por que Freyre teria redimido a cultura cabo-verdiana? Se levarmos em conta que o Estado Novo português, nas décadas de 1930 e 1940, era fortemente influenciado por um ideário racista - que desaconselhava a miscigenação e desprezava o mestiço -, entende-se mais claramente a dificuldade de ser mulato no chamado Império português. A metrópole enxergava a cultura híbrida de Cabo Verde com profundo desdém. Nessa época, final dos anos 30, *Casa-grande & senzala* começa a ser lido pelo grupo Claridade e causa um “alumbramento”. Afinal, o livro principal de Freyre celebra o mestiço, mas não apenas isso, valoriza a presença cultural africana, no texto, igualada - quando não considerada superior - à europeia. Mais ainda: em *Casa-grande & senzala*, o legado africano é apontado como o responsável pela *diferença cultural* estabelecida entre Brasil e Portugal. O que impediu o Brasil de ter se tornado um “imenso Portugal” em terras americanas foi exatamente a mistura racial e cultural com os africanos. Foi a influência africana que mudou substancialmente o idioma português falado no Brasil; alterou os hábitos alimentares; fecundou o catolicismo com outros rituais religiosos e outras cosmogonias; afastou a melancolia lusitana uma vez que “[a] risada do negro é que quebrou toda essa ‘apagada e vil tristeza’ em que se foi abafando a vida nas casas-grandes” (FREYRE, 2002, p.461). De acordo com Freyre, foram os negros que “encheram de alegria africana a vida brasileira” (FREYRE, 2002, p. 461). É interessante notar que as características atribuídas em *Casa-grande & senzala* ao escravo africano – doce, carinhoso, alegre, espontâneo, informal – são muito semelhantes aos traços depois relacionados à própria representação do povo brasileiro. Freyre *nacionaliza* o legado africano – uma estratégia cheia de consequências para o estudo das relações raciais no Brasil<sup>4</sup>. Desse modo, *Casa-grande & senzala* oferecia para a intelectualidade cabo-verdiana um modelo de autonomia cultural a ser seguido. Diante de uma metrópole guiada por uma ideologia racista e que, por isso,

---

o Brasil de aceitar propostas de anexação por parte das colônias africanas (FERNANDES, 2006, p.91). Para um estudo sobre como outros países de África lusófona se identificam com a cultura brasileira, conferir o estudo de Russel Hamilton (HAMILTON, 1994, p. 112-119).

<sup>4</sup> Para entender a nacionalização do legado africano no Brasil, seus desdobramentos, problemas e potencialidades, o artigo de Peter Fry “Feijoada e *soul food*” é essencial (FRY, 2005, pp. 145-156).

menosprezava a cultura mestiça de Cabo Verde, a obra de Freyre apresentava um roteiro para o estabelecimento da emancipação cultural do arquipélago. Daí tal obra ser considerada como “salvadora” da cultura local, e Freyre visto como um “Messias”.

Uma vez mostrado o impacto da narrativa de Freyre num país como Cabo Verde, é necessário fazer uma pequena digressão. Alguns autores sugerem que as raízes do lusotropicalismo estão em *Casa-grande & senzala* (CASTELO, 1998, pp 28-35; KLOBUCKA, 2008, pp. 473-75; ALMEIDA, 2004, p. 46). Certamente, é possível encontrar continuidades entre os capítulos dedicados ao português em *Casa-grande & senzala* e muitos dos argumentos desenvolvidos nos vários livros da fase lusotropicalista de Freyre, sobretudo aqueles referentes a uma predisposição lusitana à colonização nos trópicos explicada pelo fato de os portugueses já serem um povo mestiço, capaz de negociar com os mouros e judeus. No entanto, o estudo da recepção de *Casa-grande & senzala* em Cabo Verde ajuda a montar um quadro mais complexo da relação de Gilberto Freyre e sua obra com o mundo lusófono. Se o ensaio principal de Freyre ofereceu intuições depois desenvolvidas pela teoria lusotropical para defender a presença dos portugueses na África, é certo dizer que também influenciou de maneira decisiva a imaginação de alguns intelectuais africanos na luta pela afirmação de uma cultura nacional. Não se pode perder de vista essa ambivalência fundamental do texto freyreano, explicada, em parte, pelo fato de *Casa-grande & senzala* ser uma obra na qual tanto o português como o africano são retratados como os civilizadores do Brasil. Mais exato do que afirmar que o lusotropicalismo tem sua origem nas obras iniciais de Freyre, é indicar que *Casa-grande & senzala* apresenta argumentos ambíguos, que foram desenvolvidos em direções opostas no mundo lusófono, indo de gestos claramente anticolonais à apologia do mais velho colonialismo europeu. Creio que essa recepção ampla é reveladora tanto da ambivalência ideológica do próprio texto, como da inserção bastante complexa de Freyre nessa triangulação transatlântica entre Brasil, Estado Novo salazarista e intelectuais africanos.

Uma grande diferença entre *Casa-grande & senzala* e o lusotropicalismo estaria na ausência, neste último, da tensão que fecunda a obra inicial de Freyre entre as contribuições culturais de portugueses e africanos. O título antitético do seu livro consagrador traduz a busca por “equilíbrio de antagonismos”. Na própria organização de *Casa-grande & senzala*, portugueses e africanos têm

o mesmo número de capítulos, o que mostra um esforço para tratar seus legados num espaço textual equivalente. Se Freyre nunca disfarçou sua simpatia pela colonização empreendida pelos portugueses na América, seu interesse pela cultura africana não pode ser considerado menor, pelos menos nas décadas de 1930 e 1940, quando organizou o I Congresso Afro-Brasileiro no Recife e manteve farta correspondência com estudiosos da África como o antropólogo norte-americano Melville Herskovits. Essa mirada estetizante que buscava contrapor influências portuguesas com africanas para entender a cultura híbrida brasileira foi gradualmente se esvaziando, à medida que Freyre passa a esboçar sua teoria lusotropical<sup>5</sup>. Pode-se perceber, por exemplo, no subtítulo de seu livro de viagens, *Aventura e Rotina*, que Freyre estava “à procura das constantes portuguesas de carácter e acção” na África e na Ásia. Como observa o antropólogo Omar Ribeiro Thomaz no seu *Ecos do Atlântico*:

É interessante notar que Freire [sic] viaja às colônias portuguesas da África e do Oriente para comprovar uma teoria já formulada anteriormente: a colonização portuguesa em qualquer época e em qualquer lugar viria marcada por constantes que definiriam os rumos dos territórios colonizados independentemente dos seus habitantes. Freire [sic] não se dedicou a realizar uma etnografia dos locais que visitou, nem fez observações sociológicas relevantes: observou aquilo que lhe interessava para confirmar o já conhecido. Se algo surpreendeu Gilberto Freire [sic] não foi a especificidade de cada um dos lugares que visitou, mas as semelhanças que podiam conectar o Brasil com cada uma das colônias portuguesas da África e do Oriente. Estas semelhanças só seriam possíveis em razão da peculiaridade da presença portuguesa nos Trópicos (THOMAZ, 2002, p.284).

Ainda que evocasse a retórica do hibridismo, o lusotropicalismo de Freyre se fiará numa defesa abstrata das misturas culturais, como se fosse uma pe-

<sup>5</sup> Em passagem de *Casa-grande & Senzala*, Gilberto Freyre mostra-se bastante crítico ao português contemporâneo: “Há muito que descontar nas pretensões de grandeza do português. Desde os fins do século XVI ele vive parasitariamente de um passado cujo esplendor exagera. Supondo-se diminuído ou negado pela crítica estrangeira, artificializou-se num português-para-inglês-ver [...]. Do século XVI até hoje só tem feito aguçar-se no português a simulação de qualidades européias e imperiais, que possui ou encarnou por tão curto período. É um povo que vive a fazer de conta que é poderoso e importante. Que é supercivilizado à européia. Que é grande potência colonial” (FREYRE, 2000, p. 192). Nesse trecho de *Casa-grande & senzala*, Freyre faz uma clara distinção entre o português que colonizou o Brasil do século 16, e o português, a seu ver afetado e megalomaniaco, do século 20. Não há a menor dúvida que Freyre tinha plena consciência que não havia um modo português de colonizar universal no tempo e no espaço como a teoria lusotropical chega, em alguns trechos, a sugerir.



tição de princípio, sem a mesma riqueza documental e etnográfica que havia caracterizado suas obras iniciais. Não seria exagero definir o livro de Baltasar Lopes, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, como uma crítica à incapacidade do autor pensar o hibridismo com o mesmo discernimento de antes. Era como se Lopes estivesse munido de *Casa-grande & senzala* para retificar os tantos pré-juízos de Freyre em relação a Cabo Verde. Daí se explica a desilusão provocada pelo Messias.

No seu relato de viagem a Cabo Verde, Freyre desdenha da culinária local, por não apresentar nenhuma “daquelas contribuições para a humanidade” produzidas fartamente, segundo Freyre, pela cozinha luso-brasileira (FREYRE, 1953, p. 252). Lopes se apressa em citar os quitutes cabo-verdianos como a cachupa (aparentada da canjica brasileira), o fringinato, a batanca (parecida com broa), que seriam resultados de um processo transculturativo semelhante ao ocorrido no Brasil, e que evidenciaria a “riqueza surpreendente” da culinária das ilhas (LOPES, 1956, p. 48). Também em *Aventura e rotina*, Freyre reclama dos veleiros que faziam o transporte entre as ilhas, por serem tão arcaicos que “já dev[eriam] estar, tranquilamente, em seu canto de museu, deixando-se admirar por olhos de meninos de escola e de velhos nostálgicos” (FREYRE, 1953, p.251). Lopes refuta a observação de Freyre, destacando que o sociólogo brasileiro deveria levar em conta, na avaliação dos transportes da ilha, o critério ecológico, isto é, era necessário saber se “houve harmonia entre a condição do meio e as técnicas em uso” (LOPES, 1956, p. 9). Afinal, alguém pode lembrar, não foi Gilberto Freyre um grande defensor de uma forma arcaica de habitação, o mucambo, pois o mesmo se integrava bem aos trópicos? Lopes recorre ao argumento ecológico – tão freyreano – para contestá-lo. Mas a discordância mais profunda de Lopes está relacionada à declarada repugnância de Freyre pelo dialeto crioulo. Sendo Freyre o grande teórico do hibridismo brasileiro, como não conseguiu dar atenção a uma língua marcada pela mistura e fusão com outras línguas? Lopes elogia o crioulo e justifica a sua existência ao destacar que havia emoções que só podiam ser transmitidas naquela língua, o que não impedia de modo algum os ilhéus também falarem o português. Para Lopes, crioulo e português coexistiam harmoniosamente entre os cabo-verdianos:

Rigorosamente somos bilíngues. Mesmo para os cultos ou ilustrados, há



momentos e circunstâncias em que a expressão justa ou em que a necessidade de comunicação se impõe tão opressivamente, que o crioulo é que nos socorre, porque só ele é que consegue veicular a carga emocional daquele minuto (LOPES, 1956, p.33).

E conclui:

Mas o que fez e faz todos os dias o crioulo em face do português? Rende-se? Sujeita-se à perspectiva de uma morte inevitável, embora lenta? Nada disso. O crioulo, em contacto cotidiano com a língua mãe, não se dissolve nela; pelo contrário, mantém intacta a sua personalidade (LOPES, 1956, p.33).

Depois de lermos essa justificativa apaixonada do crioulo e de suas funções no espaço social cabo-verdiano, seria difícil não reconhecer que a análise de Lopes se dá numa moldura muito semelhante à ênfase colocada em *Casa-grande & senzala* na coexistência do português acadêmico e do português falado para a cultura brasileira. Vale a pena lembrar o trecho:

“Faça-me”, é o senhor falando; o pai; o patriarca; “me dê” é o escravo, a mulher, o filho, a mucama. Parece-nos justo atribuir em grande parte aos escravos, aliados aos meninos das casas-grandes, o modo brasileiro de colocar pronomes. Foi a maneira filial, e meio dengosa, que eles acharam de se dirigir ao *pater familias*... Seguirmos só o chamado “uso português”, considerando ilegítimo o “uso brasileiro”, seria absurdo. Seria sufocarmos, ou pelo menos abafarmos metade de nossa vida emotiva e das nossas necessidades sentimentais, e até de inteligência, que só encontram expressão no “me dê” e no “me diga”. Seria ficarmos com um lado morto; exprimindo só metade de nós mesmos. Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos num todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro (FREYRE, 2002, p. 343-344).

O crioulo e o português são assim dois idiomas que confraternizam, que coexistem sem um precisar destruir o outro, tal como as duas sintaxes da língua portuguesa no Brasil, a da casa-grande e a da senzala.

É importante notar que Lopes questiona os juízos freyreanos usando categorias extraídas da própria obra de Freyre. Fazia-se necessário contrapor as intuições de *Casa-grande & senzala* à voz do intelectual Gilberto Freyre, comprometido com o Estado Novo português. Baltasar Lopes decide recor-

rer ao texto escrito por Freyre para criticar o ideólogo do lusotropicalismo e denunciar a superficialidade das observações em que se baseiam a teoria lusotropical. E ao fazer isso, acaba por desconstruir o lusotropicalismo com o seu próprio vocabulário e campo discursivo, pertencente ao hibridismo.

Segundo Jacques Derrida - em seu artigo "Plato's Pharmacy" -, na escritura, ao contrário da fala, não há a presença do autor. A escritura seria marcada pela ausência do autor e, conseqüentemente, pela impossibilidade de controle do autor sobre as inúmeras maneiras de ler e interpretar texto. Por sua vez, a fala pressupõe a presença do autor, podendo o mesmo, em caso de ruídos ou ambivalências na transmissão da fala, retificar e reforçar o que disse. Há um controle maior, na fala, sobre o significado daquilo que se enuncia. A forma textual de comunicação seria assim mais convidativa à indeterminação. E por isso, ainda segundo Derrida, a escrita sempre foi considerada perigosa pela tradição filosófica ocidental, pois carrega dentro de si o germe da instabilidade semântica (DERRIDA, 1981, pp. 86-167).

Saindo do árido terreno da teoria pós-estruturalista para as intrincadas negociações culturais do Atlântico lusófono na segunda metade do século 20, é possível encontrar um conflito semelhante entre a fala e a escrita. Se levarmos em consideração a pragmática sobre a qual foi construído o lusotropicalismo, identificaremos facilmente que os discursos e conferências foram os modos preferidos pelo Estado Novo para Freyre expor suas ideias sobre a colonização portuguesa na África e na Ásia. Livros como *Um brasileiro em terras portuguesas* e o opúsculo *O Brasil frente às Áfricas negras e mestiças* foram resultados de conferências e discursos proferidos por Freyre em terras lusófonas. *Aventura e rotina* é um diário de viagem que documenta a *presença* do antropólogo nos territórios administrados por Portugal. Para o Estado Novo, as conferências eram importantes pois tornava pública, para a comunidade internacional, a *presença* do antropólogo brasileiro nesses fóruns em que a missão lusitana na África e na Ásia era elogiada e recomendada. A *presença* de uma prestigiosa autoridade em estudos sociais dava legitimidade à *fala* dessa autoridade direcionada à apologia de uma colonização supostamente mais fraterna levada a cabo pelos portugueses. O que ocorre em Cabo Verde, por sua vez, é uma tentativa de desestabilização dessa fala, através da confrontamento da fala lusotropical com o texto ambivalente de Freyre. O Estado Novo podia contar com a presença de Freyre em suas recepções, conferências e palestras. Já o

intelectual da colônia, apenas ao seu texto poderia recorrer.

Em *Location of Culture*, Homi Bhabha afirma que os letrados das antigas colônias europeias eram obrigados a articular práticas desconstrutivas *avant la lettre*, pois questões como indeterminação textual, aporia ideológica e o status da intencionalidade – tão em voga entre os teóricos da desconstrução e do pós-estruturalismo – estavam na ordem do dia para todos aqueles intelectuais que precisavam criar estratégias de emancipação nacional a partir das fissuras do próprio discurso metropolitano (BHABHA, 2004, p.248). O irônico no caso lusófono é que o discurso metropolitano era uma apropriação de um discurso produzido numa ex-colônia. Ainda assim, ao intelectual da colônia restava ler o texto contra o pai do texto.

Os intelectuais cabo-verdianos, no entanto, fizeram mais que desconstruir o argumento de Freyre e mostrar sua incapacidade de pensar o hibridismo da cultura de Cabo Verde. Gabriel Mariano, autor de *Cultura caboverdeana: ensaios*, publicado em 1991, mas escrito na década de 1950, vai além da crítica a Freyre. Emulando o modelo de hibridismo narrado por Freyre para interpretar a cultura brasileira, Mariano consegue articular uma outra configuração de hibridismo para a cultura cabo-verdiana. *Emular* é o verbo crucial para entender o que Mariano faz. Etimologicamente, emular significa rivalizar. Imitar para se equiparar e superar. Quando afirmei que os intelectuais cabo-verdianos usavam (o texto de) Freyre para criticar (o intelectual público) Freyre com objetivo de superar (o modelo de hibridismo de) Freyre, referia-me a esse passo dado por Mariano.

Em Baltasar Lopes ainda constamos um intelectual cabo-verdiano que quer se equiparar à cultura brasileira e também lusitana. Lopes regozija-se ao identificar traços comuns entre a cultura brasileira e a cabo-verdiana<sup>6</sup>. O que lhe deixa inconformado com as impressões de Freyre sobre Cabo Verde é a cegueira do antropólogo brasileiro diante de uma cultura que, no entender de Lopes, é tão parecida com a do Brasil.

Se Gilberto Freyre, um entusiasta da cultura brasileira, não enxergava si-

<sup>6</sup> O excelente estudo de Ellen Sapega ajuda a compreender as ambivalências de Baltasar Lopes, com suas duplas fidelidades (SAPEGA, 2008, p. 115-145). Ao mesmo tempo em que elabora um discurso de autonomia cultural de Cabo Verde, Lopes desenvolve uma curiosa fidelidade cultural a Portugal. Por exemplo, no seu livro *O dialecto crioulo de Cabo Verde* Lopes insiste em classificar o crioulo – símbolo da autonomia cultural da ilha – como uma língua europeia, vinculada diretamente ao idioma português.

milaridades entre o Brasil e Cabo Verde, isso se deve ao fato de ver na ilha um complexo híbrido sem êxito. A estratégia de Gabriel Mariano consiste em inverter esse juízo: afirmando que o hibridismo cultural cabo-verdiano não é apenas exitoso. É também mais bem-sucedido que o brasileiro.

É importante entender como Mariano reverte a lógica das intuições de Freyre em relação a Cabo Verde. Ao chegar à ilha de São Tiago, Freyre observa que o lugar tem população “predominantemente africanas na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência europeia, sobre essa predominância étnica e social” (FREYRE, 1953, p.240). Logo depois Freyre nota que “[d]as suas origens africanas o cabo-verdiano já perdeu, talvez, o melhor; e quanto à sobrevivências africanas na sua cultura, a atitude do maior número tende a ser uma atitude de pudor” (FREYRE, 1953, p. 249). Como pode uma cultura ser inicialmente definida como predominantemente africana para depois ser caracterizada como desenraizada em relação à África? Freyre reconhece que está diante de uma cultura incaracterística, transitando entre a africana e europeia. Ainda assim o autor de *Casa-grande & senzala* não se entusiasma pelo que vê a ponto de recomendar: “Dada a incaracterização cultural a que chegou o cabo-verdiano, o remédio para esta sua situação me parece que seria um revigoramento de influência europeia tal, na população, que animasse, nas gerações mais novas, atitudes ainda mais europeias” (FREYRE, 1953, p. 251). Ora, como vimos, Freyre é o grande arquiteto do hibridismo, imaginando e sugerindo, de acordo com seus valores, aquelas configurações que considera mais bem-sucedidas para a consolidação da nação. É importante perceber que Freyre hesita bastante em relação a Cabo Verde, pois percebe que, apesar de híbrida, a cultura tem características que não lhe agradam. Trata-se de um hibridismo que, a seu ver, não é bem arquitetado. As forças que o compõem não parecem estar em equilíbrio. Tal hibridismo não parece ser suficientemente europeizado ou hegemonicamente luso. Como um ensaísta que acredita na possibilidade de ordenar ou domar hibridismos, sugere um maior influxo de cultura europeia para formar uma cultura que considere exitosa.

Ora, o que Gabriel Mariano pretende, em seu ensaio, é realçar positivamente aquilo que Freyre havia diagnosticado num tom negativo: o fato de Cabo Verde ser uma cultura híbrida sem o domínio ou hegemonia exacerbada de traços europeus e patriarcais. Mariano transforma em triunfo o que era

considerado por Freyre uma desvantagem (uma operação muito freyreana e antropofágica: o tabu se transforma em totem; a fraqueza em força). Daí intitular o primeiro ensaio de seu livro “O mundo que o mulato criou”, numa mistura de homenagem e fina ironia em relação a *O mundo que o português criou* de Gilberto Freyre. Mariano disserta:

Parece-me ter havido em Caboverde um certo desvio naquilo que o português realizou nas áfrias. Melhor dizendo: um certo desvio na posição ou na situação do homem português perante a direcção dos fenómenos que foram surgindo nas suas vicissitudes de contacto com os povos afro-negros. No Brasil, por exemplo, nota-se que ao branco coube sempre a função de líder, de mestre na evolução da sociedade brasileira. Em Angola, Moçambique, Guiné ou S. Tomé e Príncipe coube ao português o poder de comandar o fluir e o refluir dos acontecimentos locais. Em Caboverde o problema parece-me de certo modo diverso, pois aí o mulato adquiriu desde cedo grande liberdade de movimento e teria sido ele, mulato, quem realizou em Caboverde o papel que o português reinol desempenhou no Brasil. Isto é: ter-se-ia transferido para o mulato a condição de mestre, de líder na estruturação da sociedade caboverdeana. A cultura fez-se de baixo para cima. Não se fez da Casa Grande para a sanzala como sugere G. Freyre (MARIANO, 1991, p.55).

O argumento de Mariano tem a seguinte base sociológica: o Brasil, como jóia da coroa portuguesa, teve sua estrutura social marcada pelo latifúndio e a exploração do trabalho escravo, o que é típico de uma economia de exportação de produtos primários. O mesmo não se dá com Cabo Verde. Os interesses econômicos de Portugal na colônia diminuem substancialmente depois do fim do tráfico de escravos. O minifúndio sempre foi a característica da maior parte da economia cabo-verdiana, e as disparidades de classe não eram grandes, o que, no entender de Mariano, fazia da interação entre os diferentes grupos étnicos uma relação menos hierarquizadas. Enquanto o hibridismo brasileiro era resultado de relações verticais, o de Cabo Verde seria produto de relações mais horizontais. E o português cede espaço ao mulato. Seria o mulato, esquecido pela metrópole - uma vez que o país não tem mais importância econômica - que cria cultura cabo-verdiana. Trata-se de um hibridismo sem os traços patriarcais, nem a marca do domínio europeu. Se a miscigenação no Brasil ocorreu a partir do encontro do português com as mulheres subjugadas pela escravidão, em Cabo Verde, o encontro entre gêneros não era unidirecional, pois muitos homens negros e mulatos se misturavam às

mulheres brancas (MARIANO, 1991, p.72)<sup>7</sup>. O modelo de hibridismo concebido por Gabriel Mariano para dar inteligibilidade à cultura cabo-verdiana é bem diferente de qualquer hibridismo lusocêntrico e patriarcal, defendido por Freyre na sua teoria lusotropical.

É importante ressaltar, mais uma vez, como Mariano transforma em *van-tagens* tudo aquilo que era apontado por Freyre como incompleto e disforme na cultura caboverdiana. Mariano também reverte um dos principais tabus da cultura caboverdiana e que está relacionado ao tema do “pai ausente” (figurado, por exemplo, no romance de Baltasar Lopes, *Chiquinho*). O tema do “pai ausente” também permeia a literatura portuguesa desde o Romantismo, e tem a ver com a empresa colonial que demandava o trabalho dos homens, fazendo assim com que estes se ausentassem da Europa. Tal tema ganha cores diferentes em Cabo Verde, já que tem não só a ver com a imigração dos homens caboverdianos em busca de melhores condições de vida, como também com a sensação de abandono por parte da Metrópole – uma vez que Cabo Verde já não parecia assim tão atraente para os interesses mercantis de Portugal<sup>8</sup>. Mariano é enfático ao afirmar que “desde cedo as populações transplantadas para o Arquipélago ficaram entregues a si próprias” (MARIANO, 1991, p.67). E acrescenta: “resolvendo por si problemas de vária ordem” (MARIANO, 1991, p.67). Mariano transforma o estigma do abandono (ou rejeição metropolitana) em semente de autonomia. Seriam os “abandonados” pela Europa que teriam forjado a cultura caboverdiana: “O processo de formação do caboverdeano operou-se mais por uma africanização do europeu, do que uma europeização do africano” (MARIANO, 1991, p.69).

A grande questão que se põe, depois de exposta a concepção de hibridismo de Gabriel Mariano, é: essa noção de hibridismo cabo-verdiano não correria o risco de, assim como o seu símile brasileiro, tornar-se um mito? Ainda que haja o risco, é preciso historicizar essa visão da sociedade e cultura cabo-

<sup>7</sup> Em estudo penetrante, Idelber Avelar mostra como, no texto de Freyre, o encontro entre raças sempre se dá entre o homem branco e a mulher negra. Segundo Avelar, o encontro do homem negro com a mulher branca seria uma “cena indizível” no texto freyreano (AVELAR, 2012, p.168). Essa talvez seja a grande diferença entre o hibridismo tão louvado por Freyre no Brasil e aquele pensado por Gabriel Mariano em Portugal: a possibilidade de diferentes encontros entre homens e mulheres de diferentes raças.

<sup>8</sup> Para um estudo detalhado do tema do “pai ausente” na literatura portuguesa, cf. Rothwell, 2007. Para um estudo de como tal tradição lusitana é transplatada para a cultura caboverdiana, cf. Smith, 2012.

-verdiana. Gabriel Mariano escreveu seus ensaios por volta de 1958, numa época que Cabo Verde era colônia (ainda que oficialmente chamado de “província ultramarina”) de um Império falido e em crise, sofrendo com todos os problemas econômicos de uma ilha pobre, menosprezada pela ideologia racial metropolitana (que ainda guiava na prática as políticas coloniais), e até desdenhada pelo teórico do lusotropicalismo, Gilberto Freyre. Imaginar um hibridismo mais fraterno e sem os recalques do patriarcalismo lusitano era um gesto de afirmação cultural de um país até então subjugado. Não se pode minimizar a dimensão emancipatória desse discurso, ainda que conscientes que, como qualquer discurso, quando reificado e colocado em outro contexto, pode ter outras conotações políticas e ideológicas. A obra de Gilberto Freyre é um exemplo claro disso. O que me interessa para o meu argumento, no entanto, é menos saber se a representação da cultura cabo-verdiana articulada por Mariano corresponde factualmente à realidade social do país, e mais entender como tal discurso fomenta a imaginação política e cultural de um país colonizado para superar os estigmas subjacentes à condição colonial. É importante também constatar como essa concepção de hibridismo é imaginada a partir de uma outra, ligada a Freyre, com finalidades políticas diversas.

## Conclusão

No seu famoso artigo “Signs taken for wonders”, Homi Bhabha discorre sobre o encontro do colonizado com o livro inglês. O livro inglês seria o emblema metonímico da autoridade do colonizador, e todo seu afã de moldar e disciplinar o colonizado. O que não impede, ainda segundo Bhabha, de o livro inglês ser apropriado pelo colonizado e ter sua força disciplinadora parcialmente anulada pela mirada do colonizado. Essa reversão empreendida pelo colonizado se dava por uma operação constante de repetição e diferença. Se a reflexão sobre o livro inglês tem ocupado uma posição central nos estudos pós-coloniais anglófonos, muito ainda precisa ser dito e teorizado a respeito do livro brasileiro na África.

Em seu estudo sobre a recepção de Guimarães Rosa na África lusófona, Anita Moraes oferece subsídios importantes para essa reflexão (MORAES, 2012, pp. 29-45). No seu estudo, Moraes mostra como o encontro – muitas



vezes fortuito – com a ficção de Guimarães Rosa marca um ponto de inflexão nas trajetórias de escritores como Luadino Vieira, Ruy Duarte e Mia Couto. Em todos os relatos, os escritores revelam como a obra rosiana mostrou-se fortemente inspiradora para que tais escritores pudessem escrever os seus livros, produzindo assim suas respectivas literaturas nacionais. Se o livro inglês representa, inicialmente, uma fonte de recalque, o livro brasileiro descortinava, por sua vez, possibilidades de desrecalque.

Os livros de Freyre em Cabo Verde tiveram uma dimensão ainda mais ambivalente. Pois mostravam-se a um só tempo inspiradores (*Casa-grande & senzala*) e repressores (*Aventura e rotina*). Tal dimensão repressiva guarda diferenças significativas daquela operada pelo colonizador britânico. Se o livro inglês é um emblema de disciplina e pureza racial, a retórica lusotropicalista de Freyre, encontrada no seu diário *Aventura e rotina*, já se encontra no campo semântico do pós-colonialismo, isto é, articulando de modo consciente e valorativo a ideia de hibridismo, que deveria servir de exemplo e inspiração. O que ocorre em Cabo Verde, sobretudo no ensaio de Gabriel Mariano, é a *repetição* da retórica do hibridismo, acompanhada da *diferença* de projetos políticos, ensejando assim um outro modo de pensar o híbrido.

Isso dito, é importante entender a situação do Brasil nessa triangulação transatlântica aqui esboçada. Se para o Estado Novo salazarista, o Brasil narrado por Freyre era visto como um exemplo de colonização bem-sucedida, no qual os valores da civilização lusitana puderam finalmente triunfar nos trópicos, para os intelectuais africanos, ansiosos pela Independência (ou já no período pós-Independência) o mesmo Brasil narrado por Freyre é um exemplo de país culturalmente autônomo, que havia conseguido firmar sua diferença em relação à antiga Metrópole. Enquanto uns veem o Brasil, com o auxílio das lentes freyreanas, como *projeção* de Portugal nos trópicos, outros, utilizando-se das mesmas lentes, identificam no Brasil a diferença de um país tropical em relação a Portugal. O Brasil passa a atuar no imaginário lusófono como um signo ambivalente, ora servindo de exemplo da flexibilidade lusitana, ora inspirando alguns intelectuais africanos a afirmar sua diferença em relação ao padrão metropolitano. Creio que o estudo dessa triangulação acima descrita pode trazer luz ao debate sobre os desafios peculiares que o Brasil apresenta para uma teoria pós-colonial, frequentemente articulada nos casos anglófonos e francófonos da Era Imperial do final do século 19 e início

do século 20. O Brasil é frequentemente visto, pelos seus próprios intelectuais, como uma ex-colônia, vítima da colonização predatória dos portugueses e acossado pelo imperialismo ianque. O impacto cultural do Brasil no mundo lusófono, tanto em Portugal quanto nos países africanos, no entanto, exige uma revisão dessa representação hegemônica de uma país sempre vítima e oprimido por imperialismos culturais de nações maiores.

Por fim, creio que a triangulação transatlântica estudada mostra de maneira clara as ambivalências da obra de Freyre. Sua obra tanto pode justificar relações de poder que corroborem um “colonialismo interno”, como servir de ponto-de-partida para um discurso anticolonial. São poucas as obras que podem ser consideradas ambivalentes, não apenas pelas lentes hermenêuticas da prática acadêmica, mas também pelas lutas simbólicas pelo poder, entre atores sociais diversos, de países diversos que apropriam a obra com os mais variados fins.

Por fim, as ambiguidades da obra de Gilberto Freyre estão apoiadas na indeterminação do conceito que lhe dá suporte: o hibridismo. É sempre necessário entendê-lo na sua dimensão cindida, muitas vezes servindo aos dois lados em questão. Os portugueses evitaram qualquer associação ao hibridismo na década de 1930, pois temiam que fosse um espelho a mostrar sua própria condição mestiça. Tiveram depois que recorrer à retórica do hibridismo para manter o seu Império e os poucos resquícios de prestígio geopolítico. O hibridismo que podia enfraquecer, serviria para fortalecer depois, ou, ao menos, evitar um declínio mais rápido. Freyre, por sua vez, pensou que pudesse domar o hibridismo com suas engenharias social e humana. Ilusão essa desfeita através da própria dinâmica que seu texto provocou na imaginação política dos cabo-verdianos, ajudando-os a devisar outros hibridismos – inspirados no modelo freyreano, mas diferente dele – e sonhar com outros horizontes.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *An Earth-Colored Sea: "Race," Culture and the Politics of Identity in the Postcolonial Portuguese-Speaking World*. New York: Berghahn Books, 2004.
- ANDERSON, Perry. *Portugal and the End of Ultracolonialism* 2. *New Left Review*, n. 16.1, p. 88-123, 1962.
- ANDRADE, Mário Pinto. *Qu'est-ce que le 'luso-tropicalismo'? Présence Africaine*, n. 4, p. 24-35, 1955.
- ARENAS, Fernando. Reverberações lusotropicalais: Gilberto Freyre em África. In LUND, Joshua, MCNEE, Malcom (Ed.). *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Iberoamericano, 2006, p.122-145.
- AVELAR, Idelber. Cenas dizíveis e indizíveis: Raça e sexualidade em Gilberto Freyre. *Luso-Brazilian Review*, <local>, n. 49.1, p. 168-186, 2012..
- BHABHA, Homi. *The location of culture*. London: Routledge, 2004.
- BOXER, Charles. *Race Relations in the Portuguese Empire 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- CABRAL, Amílcar. Foreword. In DAVIDSON, Basil. *The Liberation of Guiné: Aspects of an African Revolution*. Baltimore: Penguin Books, 1969, p. 2-9.
- CASTELO, Claudia. *O modo de ser do português no mundo: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 1998.
- DERRIDA, Jacques. Plato's Pharmacy. In *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, p.67-186.
- FERNANDES, Gabriel. *Em busca da nação: Notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Edição crítica de Guillermo Giucci, Enrique Larreta e Edson Nery da Fonseca. Paris: Colección Archivos, Allca XX, 2002 [1933].
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1990 [1936].
- \_\_\_\_\_. *Homens, engenharias e rumos sociais*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças: Conferência proferida no Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro a 10 de Junho de 1962, a convite da Federação das Associações Portuguesas do Brasil*. Lisboa: Edição de um grupo de amigos e admiradores portugueses para distribuir gratuitamente às escolas, 1963.
- \_\_\_\_\_. *O luso e os trópicos. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização o luso-tropical*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.

- \_\_\_\_\_. *Ordem e progresso: Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura de constantes portuguesas de caráter e ação*. Lisboa: Livros do Brasil LTDA, 1953.
- \_\_\_\_\_. *O mundo que o português criou: Aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1940.
- FRY, Peter. *A persistência da raça: Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- HAMILTON, Russel. A literatura brasileira e a idéia do Brasil na África lusófona nos tempos coloniais. *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*, n. 20.40, p. 112-119, 1994.
- HAMMOND, Richard. *Portugal and Africa 1815-1910: A Study in Uneconomic Imperialism*. Palo Alto: Stanford University Press, 1966.
- KLOBUCKA, Anna. Lusotropicalism, Race and Ethnicity. In PODDAR, Prem, PATKE, Rajeev, JENSEN, Lars (Ed.). *Historical Companion to Postcolonial Literatures: Continental Europe and Its Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p. 471-476.
- LOPES, Baltasar. *O dialecto crioulo de Cabo Verde*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Caboverde visto por Gilberto Freyre*. Praia: Imprensa Nacional, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Chiquinbo*. São Paulo: Editora África, 1947.
- MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana: ensaios*. Lisboa: Vega, 1991.[1958]
- MORAES, Anita. Rosa lido por africanos: impactos da ficção rosiana nas literaturas de Angola e Moçambique. In BORGES, Telma (Ed.) *Ser tão João*. EdSão Paulo; Unimontes: Annablume; FAPEMIG, 2012, p. 29-45.
- SAPEGA, Ellen. *Consensus and Debate in Salazar's Portugal: Visual and Literary Negotiation of the National Text, 1933-1948*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. Notes on the Historical Context of *Claridade*. *Portuguese Literary & Cultural Studies*, n. 8, p. 159-170, 2003.
- SMITH, Brady. Other Atlantics: Cape Verde, *Chiquinbo* and the Black Atlantic World. *Comparative Literature Studies*, n. 49.2, p. 246-264, 2012.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002.